

MÁS ALLÁ DEL ESTADO-NACIÓN: EL ENSAYO COMO TRANSGRESIÓN

Javier Sanjinés C.
University of Michigan

Si hace un par de décadas los estudios literarios se supeditaban al avance del conocimiento eurocéntrico, hoy la situación ha cobrado un rumbo diferente. Precisamente porque el estudio de la literatura ha logrado una mayor independencia del conocimiento nomotético que distingue a las ciencias sociales, hoy toca repensar lo que significa hacer literatura en América Latina. Ello implica ir más allá de las lógicas instrumentalizadas que nos impuso el legado europeo.

Que se dude del eurocentrismo que pesa sobre nuestras espaldas no significa, sin embargo, que se deje de preguntar sobre el rol que podrían tener ciertas corrientes europeas que trascienden la modernidad cuando la piensan “a contrapelo”. Sin dejar de afirmar lo propio, conviene entablar con Europa, sobre todo con la Europa periférica, un diálogo que puede ser fructífero y renovador. Esta conversación, abierta y fluida, debería tener en cuenta el sinfín de asincronías espacio-temporales que nos obliga a pensar la realidad de una manera diferente a como se nos entrenó a abordarla: como espacios gobernados por tiempos históricos lineales, teleológicos y progresivos. Hoy día no es ocioso preguntarnos si debemos o no seguir aceptando la construcción de futuros dominados por la noción de progreso. Tampoco es vano cuestionarnos sobre el rol que deberían cumplir los géneros literarios en momentos de turbulencia social que ponen en duda los sistemas filosóficos y morales de la modernidad.

Relacionado con las dudas aquí planteadas, el presente trabajo reflexiona sobre el papel del ensayo como género literario. En la tradición latinoamericana, en su vida intelectual, el ensayo estuvo imbricado con la construcción identitaria de la nacionalidad; con la plasmación de futuros perfectibles, es decir, con “horizontes de expectativas” que debían abrírsenos de par en par. ¿No es ahora el momento de cuestionar estos futuros? Afirmando aquí la necesidad de que el ensayo sea ahora pensado como una forma transgresora de toda política desarrollista que siga

siendo el eco de la vieja política pedagógica del estado-nación. Afirmando también la necesidad de cuestionar la construcción de “comunidades imaginadas” desentendidas de aquellos “espectros del pasado” que, obstinados como son, retornan al presente para “embrujoarlo”.

Es sabido que el final de la Segunda Guerra Mundial cambió el horizonte de las disciplinas académicas de una manera significativa. Tres hechos históricos dieron lugar a este importante acontecimiento: en primer lugar, la presencia hegemónica de los Estados Unidos favoreció a su sistema universitario y le permitió concentrar los hallazgos científicos. En segundo lugar, el atraso cada vez más notorio de los países del así llamado Tercer Mundo. Estos países quedaron relegados a ser lugares de observación y de análisis debido a la turbulencia política que generaron con su convulsionada búsqueda de autoafirmación nacional. En tercer lugar, una economía en expansión dio lugar al vertiginoso crecimiento del sistema universitario mundial. Estos tres cambios permitieron a historiadores, economistas, sociólogos y científicos políticos crear “estudios de área” que, al distribuir el conocimiento geográficamente, dieron primacía al “norte”, con el consecuente impacto favorable en el sistema universitario de los Estados Unidos. De este modo, los estudios latinoamericanos generados en los Estados Unidos relegaron a América Latina a un “allá” que quedó limitado a ser mero objeto de análisis, de reflexión y de estudio.

Tengo la impresión de que hoy las cosas están cambiando dramáticamente. En efecto, toca al latinoamericanismo resistir toda propuesta académica que cree distancias no solo geográficas, como la separación entre “norte” y “sur”, sino también temporales y epistemológicas entre los sujetos y los objetos de conocimiento. La diversidad étnica y la ubicuidad demográfica de vastos flujos migratorios —*ethnoscapes* las llama Appadurai— exigen que se acorten las distancias que hemos ayudado a construir en el conocimiento de la realidad. Del mismo modo, nos permiten tomar conciencia de que los “latinoamericanistas” hemos sido entrenados para crear fronteras entre las diferentes disciplinas, y hemos tardado en involucrarnos en los acontecimientos que estudiamos. Lograr que los enunciadores se aproximen a sus enunciados me lleva a considerar críticamente el juicio generalizado en las

ciencias sociales de que la teoría viene del Primer Mundo, mientras que la cultura es aquello que se aprehende del Tercer Mundo y de las minorías enquistadas en el Primer Mundo. Temas actuales de orden geopolítico obligan a superar la creencia común de que más allá de los legados europeos (incluyendo a los Estados Unidos), el resto del mundo no es más que el producto local de su propia cultura, y que, por lo tanto, solo proporciona la materia prima que será transformada por el trabajo académico enraizado en el legado teórico y epistemológico del Primer Mundo, donde supuestamente estaría ubicado el aparato científico que construye el conocimiento.

Los estudios latinoamericanos necesitan reinterpretar la relación entre “norte” y “sur”. Esta relación, que antes era considerada como una distancia gnoseológica, ha sufrido cambios que tienen mucho que ver con las presiones de nuestro mundo globalizado. El importante asunto de la migración nos induce hoy a concebir el tema de las fronteras étnicas, obligándonos a pensarlas como límites geográficos más “porosos”, más “blandos”, porque rebasan las fronteras nacionales que dan su razón de ser al Estado-nación territorial.

Más que circunscripciones elaboradas por las disciplinas de carácter nomotético, hoy entendemos los estudios latinoamericanos no como algo fijo y reducido a los límites dados por las ciencias sociales, sino como un sistema de mediaciones entre las diferentes disciplinas que permite a los estudiosos desplazarse con mayor libertad intelectual. Es en este nuevo esquema, más libre y poroso, que se debe dejar de pensar, como se hacía hace dos décadas, que el estudio de la literatura estaba condenado a desaparecer por el peso de las ciencias sociales. Por el contrario, el estudio de la literatura ha cobrado mayor realce precisamente porque hoy renace la necesidad de saber cuál es el rol que deben cumplir los géneros literarios, abandonándose así la idea de que la literatura era un simple complemento cultural supeditado al conocimiento nomotético y a la creciente importancia de los medios de comunicación. Aún más, hoy toca repensar lo que significa hacer literatura en América Latina, más allá de las lógicas instrumentalizadas que nos impuso el Primer Mundo y su legado europeo.

Que dudemos del eurocentrismo que pesa sobre nuestras espaldas, no significa que dejemos de preguntarnos sobre el rol que podrían tener ciertas corrientes europeas que trascienden la modernidad cuando la piensan “a contrapelo”. Me parece que, sin dejar de

afirmar lo propio, se puede también entablar con Europa, sobre todo con la Europa periférica, un fructífero diálogo intercultural. Posiblemente los estudios culturales no sean los únicos en convocar a este diálogo. Sin embargo, cumplen un papel fundamental en crear conciencia de que cómo pensar no significa confundir procedimientos con métodos, sobre todo si éstos provienen del pensar impuesto por las ciencias sociales. Ésa es la razón por la cual es de enorme importancia que las regiones del otrora denominado Tercer Mundo se tomen en serio las humanidades. Y es aquí que el llamado de Mariátegui a que los latinoamericanos nos empapemos de pensamiento europeo para tomar conciencia de que no somos europeos, sigue siendo un legado mucho más amplio que involucra a todos los intelectuales poscoloniales, tanto dentro como fuera de Occidente. Pero además, me parece que dicho llamado abre la posibilidad de reflexionar sobre un sinfín de asincronías espacio-temporales que obligan a que se piense la realidad de manera diferente a como se nos entrenó para abordarla: aceptando respuestas prefabricadas que la esconden en vez de revelarla. ¿Debemos, por ejemplo, seguir empeñados en construir el futuro, en buscar el progreso, sin detenernos a considerar las razones por las cuales hoy asistimos a la crisis del proyecto histórico de la modernidad? Como Fernando Coronil observaba al final de su vida, ¿acaso no presenciamos el *impasse* histórico producido por la falta de un mapa capaz de orientar los futuros transitables? ¿No son las sociedades “periféricas”, olvidadas o rezagadas por los sistemas de conocimiento dominantes, las que hoy rechazan a veces mediante el ejercicio de la violencia, los sistemas filosóficos y morales que la modernidad concebía como universales? La duda parece haber bañado con agua regia las certezas metodológicas que apuntalaban nuestra existencia, y que nos cegaban convenientemente a fin de que pudiéramos continuar existiendo en un universo que acabó por perder su meta, su certero rumbo.

En relación con las preguntas planteadas, este trabajo reflexionará sobre el ensayo como un género literario que, habiendo estado hondamente enraizado en la construcción identitaria de la nación, puede hoy día ser pensado bajo una óptica refractaria que considere al género como una forma de transgredir la política pedagógica del Estado-nación territorial porque pone la diversidad social por delante del desarrollo y del progreso.

Bien sabemos que preguntar sin recurrir a una respuesta segura es una de las principales estrategias del ensayo. Más allá de las afirmaciones fundadas en datos estadísticos o en la autoridad de archivos históricos, el ensayo podría ser nuevamente útil a las humanidades en el afán de pensar diferencialmente, alejándose del profesionalismo impuesto por las disciplinas que se agrupan bajo la cobertura de las ciencias sociales. Del mismo modo como lo hacen poetas, cuentistas y narradores, la reflexión sobre la realidad desde el propio ser, desde lo más profundo de la subjetividad, llevaría a los ensayistas a urdir nuevas metáforas y a recuperar viejas figuras retóricas —pienso, por ejemplo, en la catacresis— relacionadas con la representación simbólica de la realidad. No es necesario que nos remontemos a la prestigiosa genealogía del ensayo para afirmar la importancia que tuvo en la construcción de nuestras nacionalidades. Y en ello conservó su relevancia tanto “el decir” como “lo dicho”. Si el romanticismo del siglo XIX instauró en América Latina una relación estrecha entre la política y la creación literaria, el ensayo acogió en su seno la biografía, la historia y la imaginación narrativa, volviéndose un género híbrido por excelencia. ¿No es hoy el momento de recuperar este género derogado y devaluado por el mito de la “cientificidad” que caracteriza la fábula de la modernidad? Si la tradición secular y humanista del ensayo latinoamericano —de Sarmiento a Ezequiel Martínez Estrada, y de éste a Octavio Paz— cedió el paso a la metodología historicista y economicista de las ciencias sociales, ¿no será hoy el momento propicio para apartarnos del progreso, y para pedirle al ensayo su renovada forma estética, capaz de trizar la linealidad de la historia y lo que Koselleck concibió como su “horizonte de expectativas”?

La propuesta estética

Como se puede deducir de mis reflexiones iniciales, propongo tensionar aquí la categoría y el estatus mismo de los “ensayos fundacionales” que orientaron, en el pasado republicano, la construcción del Estado-nación, cotejándolos y cuestionándolos con mi versión de lo que el ensayo debería ser como género transgresor de la modernización racionalizadora actual. Esta renovadora versión del ensayo, que brota de mi subjetividad, va ligada a procesos críticos del tiempo histórico que le dan su función subversora, transgresora, muy próxima a la manera cómo lo conceptualizaron en el pasado reciente pensadores “ex-céntricos” tan

importantes como el palestino Edward Said y el alemán Theodor W. Adorno, cuya teoría crítica de la sociedad abandona el tiempo histórico y rectilíneo de la modernidad. Al abordar el “ensayo como forma” debo hacer hincapié en que los dos notables ensayistas culturales que menciono, y que me ayudan a pensar de distinto modo la modernidad, recuperan el pensamiento de otro esteta que también informa mi propia concepción del ensayo: el húngaro Georg Lukács, a cuyo planteamiento teórico también recurro en la parte final del trabajo.

Creo que es necesario aclarar la ubicación del ensayo en relación a los otros géneros literarios, particularmente en relación a la novela. No cabe duda de que el rol transgresor que le asigno al ensayo es también característico de novelas-ensayo como, por ejemplo, *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, obra del peruano José María Arguedas. En esta novela, como en otras que Arguedas escribió, se percibe nítidamente al escritor de la oralidad dialogística que, al entretejer el idioma español con el aymara y con el quechua, crea uno de esos ejemplos logrados de la transculturación.

Sin desdeñar o menospreciar la capacidad de subvertir la realidad que todos los géneros puedan tener, acentúo el rol del ensayo porque encuentro en él una capacidad particularmente aguda para pensar en fragmentos y a contrapelo del tiempo histórico que emplaza la linealidad totalizadora de la modernidad.¹ Práctica literaria reconocida por su brevedad, el ensayo me es de interés porque introduce la duda en su forma estética, rehuyendo ubicarse como el principio o como el final de la realidad que describe y que estudia. Para Theodor W. Adorno (2000), cuyo pensamiento crítico me ayuda, como dije, a pensar el ensayo como subversión, éste no sería ciencia ni creación artística propiamente dicha, sino el denodado esfuerzo de la voluntad juvenil por prenderle fuego a toda posibilidad científica totalizadora. Así, suerte y juego son las características esenciales del ensayo, que, a diferencia de la épica, carece de origen utópico. El ensayo comienza y concluye con lo que quiere discutir o analizar; dice lo preciso y frena cuando concluye lo que pretende decir, despreocupándose de haber agotado o resuelto el tema. En el proceso, el ensayo deja las preguntas sin respuestas.

Así expuesto el carácter provisional del ensayo, con la duda como su característica fundamental, es cierto, sin embargo, que, en América Latina, existe una relación estrecha entre el ensayo y la naturaleza racionalista del proyecto de construcción nacional, de raigambre

iluminista. Esta estrecha relación entre el “americanismo literario” y el Iluminismo europeo crearía conflicto sobre cualquier posible conexión entre el ensayo y la representación estética de la descolonización. Consciente de esta situación, me parece, sin embargo, que merece ser investigada la relación entre la pérdida de la unidad, de la homogeneidad, de la perfectibilidad del proyecto histórico de la modernidad, y mi aproximación a la naturaleza del ensayo como forma estética apropiada para los tiempos inciertos, sujetos a la crisis en la que se desenvuelve hoy la temática de la descolonización.

Es indudable la estrecha relación entre el ensayo y la construcción de la nación latinoamericana. El “americanismo literario”, corriente que alimenta lo más importante de la ensayística de “nuestra América”, como la llamó José Martí, siguió la tradición historicista iniciada a mediados del siglo XIX por intelectuales de la talla de Andrés Bello y de Domingo Faustino Sarmiento. Proyecto que dio expresión al librecambio económico y al liberalismo político, el “americanismo” vinculó estrechamente la cultura local con la occidental. Al intentar construir la visión de un nuevo cosmos americano, los “hombres de letras” de ese momento histórico integraron y sometieron la naturaleza y los grupos humanos locales al programa social elaborado por la naciente burguesía liberal. Al relacionar el ensayo con otro género narrativo específico, la épica de la conquista del interior, el “americanismo literario” funcionó como práctica ideológica de la pujante burguesía comercial, tornándola en empresa nacional (Vidal 238). En tal sentido, tanto el ensayo decimonónico, como el que aparece durante las primeras décadas del siglo XX, poco o nada tuvieron que ver con emancipación descolonizadora alguna, reforzando más bien la naturaleza “poscolonial colonizadora” de las naciones, forjada desde la perspectiva del historicismo europeo que, bajo su mirada de perfectibilidad social y de confianza en el futuro, era incapaz de albergar las dudas e incertidumbres que surgían de la aplicación irrestricta de teorías foráneas a realidades locales profundamente diferentes y contrastantes. Difundida por la cultura letrada de su época, esta producción ensayística respondió al esfuerzo de intelectuales que, de acuerdo con la feliz observación de Edward Said en torno al cariz intelectual de toda empresa colonizadora, estuvieron “en relación simbólica con el tiempo en que les tocó vivir” (1994: 43).

Forma parte de este proyecto “prefigurado” desde el historicismo europeo la mismísima teoría del indigenismo y del mestizaje que el ensayo latinoamericano fue elaborando, desde Martí, a fines del siglo XIX, pasando por José Vasconcelos, en México, y, entre otros, por los bolivianos Alcides Arguedas y Franz Tamayo, a principios del siglo XX, hasta llegar a las propuestas más modernas y liberadoras de intelectuales como el ecuatoriano Agustín Cueva. Reflexiones sobre lo propio, como la del mestizaje, de una autoctonía aparentemente genuina, permanecen sin cuestionar el trayecto historicista europeo que liga a América con el pasado griego, una herencia que si no se admite “bajo beneficio de inventario”, termina reproduciendo irrestrictamente categorías historiográficas racionalistas que, nacidas en los siglos XVIII y XIX, silencian y desplazan totalmente a las culturas locales.

Ensayo y transgresión

Dada la naturaleza profundamente racionalista, historicista, del ensayo latinoamericano, me pregunto si no será estéril repensarlo en un momento descolonizador que opera a contracorriente del proyecto europeizante que originó el ensayo fundacional latinoamericano, tal cual lo describo brevemente en estas páginas. Pienso que hay razones poderosas para recuperar este género con el efecto liberador necesario, para pensarlo a contracorriente de la razón instrumental introducida por la cultura moderna y para relacionarlo con los conflictos planteados por esa “otra América”, a la que se refería Edward Said (2003). De acuerdo con la renovadora óptica de pensadores contemporáneos como Frantz Fanon, el psicoanalista francés nacido en Martinica, me parece que el carácter fragmentario del ensayo —pienso en Pascal, en Adorno, en Benjamin— también debería cumplir con la tarea de desbaratar la imagen identitaria construida por las élites locales, abriendo el camino a esas subjetividades “silenciosas” que se piensan desde propuestas epistemológicas diferentes. Más allá de los fundamentalismos de derecha y de izquierda, me parece que la pluralidad latinoamericana no puede quedar reducida a la propuesta de una identidad étnica homogeneizadora que, como el centrismo ocular introducido por la metáfora del mestizaje (Sanjinés 2005), olvida que la diversidad no puede reducirse a una síntesis de corte hegeliano, debiendo, por el contrario, abrirse, ampliarse, a una diversidad que no puede ser pensada como idéntica consigo misma.

Hay en este reclamo por atender los pliegues de la diversidad un pensamiento que se aparta de la historia en movimiento hacia una unidad sintética, hacia la resurrección de la totalidad perdida. Visto desde Europa, donde también aparecen pensadores en exilio, ensayistas “ex-céntricos”, críticos de la razón instrumental, este rechazo total del concepto hegeliano de la historia como progreso, como identidad de sujeto y objeto, aparece en la construcción de la historia en fragmentos que propuso Theodor W. Adorno, cuya concepción del ensayo “cepilla la historia a contrapelo”, lucha contra el espíritu de la época y, tratando de traer al presente los “rescaldos del pasado”, enfoca la historia hacia atrás más que hacia adelante (Adorno [1958] 2000: 95). Entiéndaseme bien: en lugar de escuchar los argumentos de Adorno como recetas aplicables a la realidad latinoamericana, se trata de emplearlos a fin de organizar el argumento de la transgresión. Hablo de la construcción de una epistemología que nos permita hablar desde varios sistemas de conocimiento, uno de los cuales es el pensamiento “ex-céntrico” europeo, crítico de la modernidad y de su tiempo histórico.

Pensar lo local desde atrás me obliga a recuperar el ensayo como la forma que posibilita el cuestionamiento de los cuatro “narratemas” que constituyen el conjunto de estructuras narrativas que empaqueta y controla la modernidad, y que reviste la realidad con la apariencia de variedad.

El primero de estos “narratemas” es el prejuicio de que la nación es un “nosotros” colectivo —este “nosotros” común es parte del imaginario de la historia europea— capaz de superar las diferencias desde una retórica englobadora que atiende solo en apariencia los justos reclamos provenientes de la diversidad.

La más clara representación de este narratema es el conocidísimo *Imagined Communities* (1983), de Benedict Anderson. El sociólogo mexicano Claudio Lomnitz pone en duda la factibilidad de la comunidad imaginada como un nosotros “horizontal y fraterno” (335). Para Lomnitz, esta descripción de la comunidad oculta y tergiversa la experiencia concreta de América Latina, donde los lazos entre los diferentes sectores sociales y étnicos han sido siempre de “dependencia”, no precisamente de “camaradería”. En efecto, Anderson parece olvidar que en América Latina siempre campeó la división entre una ciudadanía “fuerte” y otra “débil”, sojuzgada y dependiente, compuesta fundamentalmente de las mayorías étnicas. Puesto que la

“diferencia cultural” marcó hondamente la naturaleza heterogénea de nuestra realidad, resulta difícil terminar afirmando que el poder del nacionalismo se originó en esos lazos de fraternidad que hasta hoy se inculca a los futuros ciudadanos en las aulas escolares. En los hechos, fueron los ciudadanos “fuertes”, los de primera clase, quienes emplearon su capacidad lingüística, tanto oral como escrita, para interpelar a los “otros” por medio de dos de sus productos culturales: el periodismo y la literatura.

El segundo narratema corresponde al hecho de que a la retórica de la modernidad le resulta muy difícil aceptar la naturaleza conflictiva del historicismo, amparando su visión homogeneizadora en la concepción de que la historia obedece a leyes “objetivas”. La crítica de esta visión nos acerca al núcleo del argumento de Adorno, quien, de acuerdo con la observación de Susan Buck-Morss, disienta de toda definición ontológica positiva del significado filosófico de la historia. De este modo, no habría ley “objetiva” alguna de la historia que fuera independiente de las acciones humanas y que garantizase el progreso de la sociedad.

Sin preguntarse sobre el origen de su enunciación —quién habla y por quién—, el tercer escollo planteado por el proyecto historicista reside en su radical intolerancia con quienes disienten del poder, conceptuando cualquier disenso como la queja que proviene de la irracional “anti-nación”.

En tal situación se hallan, por ejemplo, importantes movimientos indígenas, como los amazónicos, que defienden actualmente sus áreas protegidas. Estos movimientos, frecuentemente pospuestos por el Estado, plantean demandas sociales que alteran completamente el modo en que tenía lugar la dotación y la ocupación de las tierras, y que fueron malinterpretadas como acontecimientos exclusivamente materiales por las historias agrarias de América Latina. En las marchas de los pueblos amazónicos no se trata solo de la tierra, sino del abigarrado conjunto de valores materiales y simbólicos que espera ser reconocido por el Estado. Estos territorios se transforman, pues, en símbolos de cohesión social que luchan con el Estado-nación que los sojuzga.² De este modo, marchas indígenas tan actuales como la del TIPNIS, en la Amazonia boliviana, exigen la “fertilización recíproca” de la ley con la moral y las costumbres. En efecto, la fuerza de lo cultural busca acercar las costumbres ancestrales a los procedimientos expresos que son ajenos a las interpretaciones

sagradas y a las motivaciones éticas que están fuera del alcance del derecho positivo. La funcionalidad sistémica de éste, su razón instrumental, siempre sujeta a fines, exime al derecho de tener que acudir a argumentos religiosos y culturales, y distingue tajantemente los argumentos legales de los de aquellos grupos humanos que encuentran en la moral y en las costumbres ancestrales los valores que amplían sus libertades.

La puesta en práctica de argumentos culturales y religiosos conceptuados desde el poder como “irracionales” y pertenecientes al “tiempo de los dioses” (Chakrabarty), tiene enormes dificultades para influenciar el actuar comunicativo que se desarrolla en la “esfera pública”. Estos argumentos desbordan la razón instrumental del poder y del derecho positivo que lo legitima. Pero los “pueblos anfibios” (Mockus) que cruzan culturas, que las interrelacionan, parecen comprender la urgencia de compatibilizar sistemas para adecuarlos a las necesidades del presente. Se lucha por la tierra y el territorio no solo para proteger los derechos humanos de los pueblos indígenas, sino para extenderlos a la protección de la naturaleza, volviéndose su reconocimiento en el “principal problema político y epistemológico del siglo XXI” (Komadina 1). Bien sabemos hoy que de la observancia de estos derechos se desprende la mismísima razón de ser de la “plurinacionalidad”. En resumen, es imposible producir una fertilización mutua sin un compromiso con la diferencia. Si va a ser transgresor, el ensayo no podrá pasar por alto al ser humano siempre situado —al ser humano en sus afiliaciones concretas con el pasado— en favor de la afirmación del humanismo abstracto, tan favorecido por los modernizadores de la izquierda y de la derecha por igual.

Por último, la narrativa dominante califica de inaceptable cualquier conocimiento que sea ajeno al formulado “desde arriba” por la autoridad que detenta el poder. Puesto que termina como una contramemoria ligada a grupos subalternos, a colectividades críticas que operan “fuera” del historicismo europeizante y desde los extramuros de la modernidad, el rol transgresor del ensayo tendrá que aferrarse a un “principio de no identidad” (Adorno [1958] 2000: 98) que, más allá de los razonamientos creados por el discurso elitista que liga la nación con el poder, sea capaz de emplazar al ensayo como una forma privilegiada de resistencia, de lucha de la nación consigo misma (Courville). Este “principio de no identidad”, en el que se afirma la “dialéctica negativa” de Adorno, es una herramienta teórica que serviría para

desmitificar el discurso ideológico urdido desde el poder. En este sentido, me parece que el proceso de la dialéctica sin identidad de Adorno podría ayudar a conceptualizar la transgresión, porque serviría para leer a contrapelo el discurso que, en los dos últimos siglos, se remite a la nación para convertirla en la forma hegemónica y excluyente de identidad colectiva (de ahí la necesidad que tiene de emplear el “nosotros” en su narrativa) de la modernidad y en la principal, si no única, fuente de legitimación del poder político. Por ello, cuando el ensayo transgresor aborde esta metanarrativa que construye la nación, lo hará para mostrar que no es más que un mito que encubre la naturaleza monádica, aislada, elitista, de la construcción nacional. Este procedimiento transgresor, que niega la síntesis identitaria, expondrá así la existencia de múltiples subjetividades que entran en conflicto con la naturaleza aparentemente colectiva del “nosotros” urdido “desde arriba”. Al enfatizar la naturaleza fragmentaria de la realidad social, el rol transgresor que le otorga el ensayo también mostrará el carácter doble de los conceptos “modernidad/colonialidad”; “arcaísmo/modernidad”. Así, el uso constante de pares antitéticos no se transformará en síntesis, sino en constelación desmitificadora tanto de los conceptos como de las realidades que éstos intentan definir.

Diálogo con lo arcano de la vida

Al pensar, siguiendo a Adorno y a Said, más en “comienzos” (en los cuales el pasado se las ingenia para volver al presente, para cuestionarlo y conflictuarlo) que en “orígenes” (tenidos como utópicos, como arcádicos), el ensayo se alejaría de la *poiesis*, de la construcción de imágenes literarias —recordemos que en *Beginnings: Intention and Method* (1975), Said establece, en el mejor estilo platónico, la diferencia entre el ensayo y la literatura. El ensayo estaría apegado al mundo de los valores, mientras que la literatura, al de las imágenes y los sentidos —para reforzar un misticismo secular parecido al que desarrollaron el propio Said, en el pasado próximo, y, anteriormente, durante las primeras décadas del siglo XX, el peruano José Carlos Mariátegui—. Pienso, pues, en un ensayo transgresor que, como propuesta estética apegada al mundo de los valores, y como portavoz de la autodeterminación de las naciones, de los pueblos, postule la dialéctica sin identidad que marca la lucha de la nación consigo misma (en realidad, la lucha por liberarse de sí misma), a fin de lograr que se reconozca y respete su

“primera naturaleza”, diversa, pluriversal. Por eso, y en el mejor sentido adorniano del término, me refiero al ensayo como la forma más apropiada de resistencia y de transgresión: un renovado recomenzar la lucha al interior de la propia sociedad que dio origen al ensayo como la forma fundacional por excelencia. Esta forma, ligada a la construcción del Estado-nación, dibuja el horizonte mental del hombre moderno como una realidad insoslayable, y configura y determina todos los aspectos de la vida colectiva, desde el carácter de las personas hasta las formas de expresión artística. “Cepillando a contrapelo” esta nación convertida en necesidad ontológica capaz, pareciera, de condicionar por completo nuestra forma de ser y estar en el mundo, el pensamiento transgresor deberá insistir en el hecho de que solo ella puede luchar para liberarse de sí misma, para superar las “fronteras duras” (Duara) que ha construido desde el poder. En tal sentido, mi visión del ensayo, que no compromete naturalmente la de otros críticos entregados al tema, giraría en torno al dicho de Adorno, expuesto en *Minima Moralia* ([1951] 2005), acerca de que “no es ético vivir cómodamente en la propia casa” (39).

Pero la reflexión en torno al “ensayo como forma” no sólo me lleva a abordar el tema de la transgresión desde los dos pensadores en exilio –Adorno y Said– que hasta ahora ayudan a entender dicha cuestión, sino a revivir la teoría del ensayo planteada por un notable antecesor de ambos: el esteta húngaro Georg Lukács. Al recuperar a Lukács, me pregunto nuevamente si no sería otro hecho paradójico querer revivir en tiempos de descolonización una problemática que se dio en los albores del siglo XX. En realidad, retorno a la temática lukacsiana del ensayo, elaborada en *El alma y las formas* ([1911] 1970), porque encuentro sugerente el hecho de que Lukács viera, a principios del siglo XX, que la vida misma, llena de contradicciones, originaba el ensayo como forma alejada de todo *a priori* historicista. En efecto, casi al final de su primer ensayo, “A propósito de la esencia y de la forma del ensayo”, Lukács menciona su triple concepción del tiempo como irrecuperable añoranza del pasado, como intolerable disyunción entre los ideales no cumplidos y la realidad presente, y como visión desintegradora, destructiva del futuro. Pérdida, alienación y cancelación son, pues, las características temporales de esta obra que se distingue por su visión trágica, opuesta al tiempo prospectivo, hegeliano. Me parece importante traer a colación *El alma y las formas*, porque en ella, en su planteamiento

del ensayo, Lukács contrarresta el historicismo con una teoría mucho más próxima a la naturaleza alienante y excéntrica de la historia.

Traigo al presente al Lukács arcaico, al pensador trágico, no al Lukács moderno, al hegeliano o al marxista, para preguntarme: ¿cómo es que, en una época de honda crisis como la que vivimos, época de un muy incierto futuro, las formas del pasado pueden ayudar a conformar las nuevas formas? ¿Podrán ellas recuperar lo sacrificado y la pérdida de la unidad que homogeneiza? No tengo la respuesta, pero creo que es la vida misma, llena de atajos y de recovecos, la que crea, sin *a priori* historicista alguno, las formas estéticas. De esta manera, propongo el ensayo como una forma estética mediadora entre la expresividad lírica de lo poético y las demandas narrativas de lo mundano. El ensayo es, en el sentido más hondo que le confiere Lukács, el género que moldea el *flujo* perdido, extraviado, arcano de la vida.

Recupero, pues, la problemática lukacsiana del ensayo porque pienso que hoy, más que nunca, andamos necesitados de una nueva ordenación conceptual de la vida, un ordenamiento de las ideas que ponga en duda las soluciones heladas y definitivas que contienen los valores abstractos de la filosofía. Quizás porque necesitamos hoy más del arte que de la misma ciencia, llamo nuevamente la atención de mi lector con la propuesta del ensayo como una forma estética intermedia entre los universales abstractos y los hechos concretos sucedidos en la vida empírica. El ensayo les da a los acontecimientos humanos un sentido, una significación a la que ellos no pueden llegar por sí mismos, interrogándolos y relacionándolos con los problemas últimos de la vida y del destino. Y, como el esteta húngaro Georg Lukács vio en 1911, casi cien años atrás, aquí se separan los caminos. Si la vida empírica (incluida la literatura) está aferrada a lo sensible, el ensayo logra lo que la empiria no puede: acceder al estatuto de “forma” propiamente dicho. La empiria, la vida cotidiana, necesita, pues, del ensayo. Pero el ensayo, por su proximidad a los conceptos y a los valores, corre el riesgo de convertirse en helada filosofía, de desligarse de la vida empírica que gobierna nuestra cotidianidad. Para evitar el riesgo de que se convierta en un “universal abstracto”, el ensayo habla siempre de temas concretos y sensibles, a los que da un nuevo ordenamiento conceptual con la finalidad de que pregunten y cuestionen (aunque jamás resuelvan) los más importantes problemas de la vida. Así, el ensayo es una experiencia histórica irrecusablemente mundana porque implica una apertura

intelectual ocupada en relacionar lo formal con los complejos pliegues de lo vivido. Al así hacerlo, la experiencia histórica del ensayo se vuelve una práctica particularmente interesante para la exploración de temas conectados con problemáticas “ex-céntricas” como son las experiencias cotidianas de la migración y del exilio. De este modo, el ensayo se abre a la presencia vigorizadora de temas frecuentemente invisibilizados por el historicismo. No serían las “comunidades imaginadas” por la cultura dominante las que interesen con exclusividad a esta nueva experiencia histórica planteada por el ensayo, sino que éste debe también recuperar las experiencias comunales alternativas, es decir, las experiencias étnicas otrora marginadas y poco exploradas.

Pero esta nueva experiencia estética planteada por el ensayo no es exclusivamente política. En efecto, sería un error solo considerarlo como un extenso mensaje político. El ensayo, como forma estética ligada a los avatares de lo vivido, debe reavivar nuestros sentidos. Al final de la introducción a su libro *Reflections on Exile* (2002), Edward Said expone que el exilio debe aguzar nuestra visión de las cosas, no retenernos en el lamento y, menos aún, en el odio que lo corroe todo. Lo olvidado, lo invisibilizado, debe ser un nuevo motivo para entender que aunque no hay retorno al pasado que pueda ser repatriado plenamente por el presente, éste debe necesariamente ocuparse de aquél si va a pretender romper con lo que Cioran llamaba “la quietud de la Unidad” (33), promovida por el historicismo europeo y por la más íntima de sus aspiraciones nacionalistas: la construcción del “yo” moderno. Opuesto a esta perspectiva historicista, el ensayo que avizoro, siguiendo la estética del primer Lukács, debe necesariamente reinsertar la discontinuidad del pasado invisibilizado en el continuo duracional de la historia. Como forma mediadora entre los valores y el mundo empírico, me parece que la forma del ensayo está hoy mejor preparada para abordar la problemática de las comunidades activas, de las comunidades en movimiento, que el gesto pretencioso de las épicas nacionales que, al olvidar la experiencia asincrónica del “otro”, tendió a homogeneizar y a igualarlo todo.

Ni ciencia, ni filosofía, cuyas metas se aferran a “universales abstractos”, el ensayo es, como lo expresé al iniciar este apartado, la forma literaria que mejor se las arregla para plantear dudas y conjeturas a propósito de la vida concreta de los seres humanos. A fin de no volverse el esqueleto abstracto de universales desligados de la vida inmediata, el ensayo bucea

en la empiria, en la vida sensible y concreta. De gran importancia para la investigación que propongo es tener conciencia de esta importante limitación del ensayo: plantea problemas relacionados con el futuro humano, pero sin dar respuestas definitivas. En otras palabras, las respuestas del ensayo no aportan con soluciones como a las que aspiran a llegar la ciencia y, en las alturas más puras, la religión y la filosofía. La ironía del ensayo radica en que el ensayista pretende conocer los problemas últimos de la vida de una manera tal que incita a creer que no se trata más que de acontecimientos pasajeros de la vida (Lukács 15-39).

Existe, pues, una clara diferencia entre el filósofo de la historia y el ensayista. El primero actúa en el plano de las ideas; el segundo busca las conexiones con la compleja realidad concreta. Mientras aquél siempre tiene respuestas, éste solo proyecta dudas y conjeturas. Para el ensayista lo excepcional no es que la Historia se haya acabado o definitivamente ido, sino que vuelva hoy con fuerza, de una manera tan particular y *sui generis* que deja de ser progresiva porque se desembaraza del rumbo dictado por el carácter rectilíneo de las historias nacionales. El ensayo capta, pues, el incierto derrotero de esta historia. Así, y como Coronil observara en su último texto (2011), ni la derecha, ni la izquierda, proyectan hoy un destino claro, seguro, épico, capaz de expresar la adecuación entre los seres humanos, por un lado, y la comunidad y el universo, por el otro. Rota toda posibilidad totalizadora, toda capacidad explicativa del mundo en el que vivimos, lo estético ya no puede redoblar lo ético, capacidad que, en el sentido hegeliano del término, se le podían conferir, en mejores tiempos, a las épicas nacionales. Por ello, me aventuro a plantear la necesidad del ensayo como forma estética porque es el género literario que mejor expresa, junto a la paradoja y al fragmento, esta actual ruptura entre el ser humano y su universo social. Pretender trasladarse nuevamente a la modernidad eurocentrada que encubre esta disfunción, que la resuelve de acuerdo a valores abstractos, es, pues, una de las utopías más conflictivas del presente.

A partir de la conquista y de la colonización europeas, América Latina muestra que sus élites siempre tuvieron, siguiendo la directriz de Occidente, un sentido ordenador del futuro. Lo problemático es que, actualmente, los horizontes de expectativa que avizoraba este futuro ideal se han vuelto oscuros e impredecibles. En efecto, el arbitraje de quienes tradicionalmente estuvieron preparados para participar del convite de la modernidad, y que dejó a amplios

conglomerados humanos reducidos a un incierto “no todavía”, pospuso los anhelos de aquellas identidades “no contemporáneas” que hoy irrumpen en la historia con gran fuerza. Se trata de vastos sectores de la sociedad latinoamericana poscolonial que, durante siglos, debieron resignarse a esperar en la “antesala de la historia” (Chakrabarty).

Me parece que no es función de la filosofía de la historia —fundamentalmente teleológica y progresiva—, sino del ensayo que llamo “transgresor”, captar la revuelta de estos sectores de la sociedad latinoamericana que, hasta el día de hoy, tienen como pasado una gran inestabilidad económica y política, una incertidumbre crónica que ahonda los desniveles entre lo moderno y lo no-moderno, entre lo moderno y lo anacrónico, y que da lugar a la “contemporaneidad de lo no contemporáneo”, concepto que acuñó Ernst Bloch en 1935. Y ello tiene mucho que ver con los ejemplos de Venezuela, Ecuador y Bolivia. De este modo, los países aquí indicados muestran hoy un “giro descolonizador” mucho más confrontativo (socialista, indigenista y revolucionario) que aquellas sociedades donde la izquierda tiende a establecer alianzas y compromisos políticos fundados en procedimientos democráticos formales. Los casos aquí indicados muestran, pues, una modalidad histórica para la cual el futuro se plantea etéreo y fantasmático, como si fuera un espacio habitado por espectros del pasado. Vivimos un agitado presente que se prolonga a través del tiempo y que ocupa el espacio y el tiempo de lo que usualmente era el futuro, pero sin ser ya éste, quedando entonces el futuro como un tiempo de espera que no puede confundirse con el mucho más seguro horizonte de expectativas de la modernidad.

Empujado más allá del horizonte de expectativas que promueve la modernidad, el futuro adopta una forma espectral, una presencia fantasmática que acecha el rumbo de nuestras vidas. ¿Qué son estos espectros que vienen del pasado? Son espectros formados por el colonialismo; acontecimientos que, a pesar de la Independencia y de casi doscientos años de vida republicana, siguen influyendo (y perturbando) nuestro presente. Reconocerlos y superarlos sería la función más importante de nuestra empresa descolonizadora. Por ello, propongo la novedad del ensayo “transgresor” como aporte estético descolonizador, como una práctica estética ubicada en los márgenes de la temporalidad histórica; una práctica que encarna el desplazamiento, incluso el quiebre de la forma-tiempo cuando ésta debe vérselas

con la empiria del mundo moderno/colonial. Descolonizar significa reinscribir lo suprimido, lo ruinoso, en el presente. De este modo, recuperar la esencia del ensayo es mostrar cómo la forma-tiempo —el tiempo histórico; la épica nacional; los “narratemas” ligados a la modernidad— se rompe al chocar con la vida. En otras palabras, me pregunto si no fue un “gesto” propio de la intelectualidad mestizo-criolla la adopción de una modernidad que se desentendió de la infinita precariedad de lo local. ¿Acaso no choca el imaginario de la intelectualidad dominante con la empiria del mundo moderno/colonial, con el lugar donde queda inscrita la localización subalterna de América Latina?

Repito, pues, mi propuesta del ensayo como forma estética de la descolonización. Al observar la modernidad desde “afuera”, compruebo que el tiempo histórico de Occidente se rompe al chocar con la vida de nuestros pueblos. Después de dos largos siglos de proyectos homogeneizadores dirigidos por élites culturales y políticas identificadas con la noción occidental de progreso, los movimientos actuales parecen estar cambiando las reglas de juego, abriendo camino para que la “no contemporaneidad” de la multiplicidad de naciones y de sus respectivas cosmogonías rompan con la forma témporo-espacial del Estado-nación. Así, las “ruinas del pasado” —he preferido llamarlas “rescolds” en un libro relativamente reciente (Sanjinés 2009)— son una manera de reinscribir (no de volver atrás) el pasado en el debate de los nuevos estados plurinacionales. Ellos pueden incendiar los imaginarios del presente. La necesidad de recuperar iconos del pasado es un síntoma que revela la ansiedad que nos produce saber que el futuro es incierto y que necesitamos darle estabilidad al presente. Es por ello que prefiero hablar de “rescolds” que iluminan las luchas del presente, siendo éstos un nuevo concepto que revela la presencia actual de llamas aparentemente extinguidas que se encienden nuevamente para alimentar los sueños utópicos.

Obras citadas

- Adorno, Theodor W. [1951] 2005. *Minima Moralia. Reflections on a Damaged Life*. (traducido del alemán por E.F.N. Jephcott). Londres: Verso.
- _____. [1958] 2000. “The Essay as Form”. En *The Adorno Reader*. Brian O’Connor ed. Oxford: Blackwell. (91-111)

- Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Arguedas, José María. 1973. *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. Lima: Editorial Horizonte.
- Benjamin, Walter. [1940] 1973. "Tesis de filosofía de la historia". *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. (177-191)
- Buck-Morss, Susan. 1981. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. México: Siglo XXI Editores.
- Cioran, E. M. 1980. *Contra la historia*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Coronil, Fernando. 2011. "The Future in Question: History and Utopia in Latin America (1989-2010)". En *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown* Craig Calhoun y Georgi Derluguian eds., (Vol. 1, Possible Futures Series, editada por Craig Calhoun). Nueva York: New York University Press/SSRC. (231-292)
- Courville, Mathieu E. 2010. *Edward Said's Rhetoric of the Secular*. Londres: Continuum.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Duara, Prasenjit. 1996. "Historicizing National Identity, or Who Imagines What and When". En: *Becoming National. A Reader*. Geoff Eley y Ronald Grigor Suny eds. Oxford: Oxford University Press. (151-177)
- Komadina Rimassa, Jorge. 2009. "Identidad democrática y proceso de cambio". En *¿Nación o naciones boliviana(s)?* (coordinado por Gonzalo Rojas Ortuste). La Paz: CIDES-UMSA/Embajada de España en Bolivia/CAECID/Universidad Complutense de Madrid. (99-110)
- Koselleck, Reinhart. 2004. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lomnitz, Claudio. 2001. "Nationalism As A Practical System. Benedict Anderson's Theory Of Nationalism From The Vantage Point Of Spanish America". En: *The Other Mirror. Grand Theory Through The Lens Of Latin America*. Miguel Ángel Centeno y Fernando López-Alves eds. New Jersey: Princeton University Press. (329-359)

- Lukács, Georg. [1911] 1970. *El alma y las formas. Ensayos* (traducido del alemán por Manuel Sacristán). Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A.
- Mariátegui, José Carlos. [1928] 1979. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México: Ediciones Era.
- Mockus, Antanas. 1994. "Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura". *Análisis Político* 21: 37-48.
- Rabasa, José. 2010. *Without History, Subaltern Studies, the Zapatista Insurgency, and the Specter of History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Said, Edward. 1975. *Beginnings: Intention and Method*. Nueva York: Basic Books.
- _____. 1994. *Representations of the Intellectual*. Nueva York: Vintage.
- _____. 2002. *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- _____. 2003. "The Other America" *Al-Ahram Weekly Online* (Marzo 20-26). <http://weekly.ahram.org.eg/2003/630/focus.htm>
- Sanjinés C., Javier. 2005. *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA/PIEB/Embajada de España.
- _____. 2009. *Rescaldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades poscoloniales*. La Paz: PIEB.
- Vidal, Hernán. 1976. *Literatura hispanoamericana e ideología liberal: surgimiento y crisis (una problemática sobre la dependencia en torno a la narrativa del boom)*. Buenos Aires: Editorial Hispamérica.

Notas

¹ Soy consciente de la capacidad subversiva de los otros géneros literarios, particularmente de la poesía. José Rabasa menciona en su *Without History...* la "rabia sin fin" que muestra la poesía de Rimbaud. Apegado al *repeuplement* que produjo la Comuna de París, cuya lucha por lograr la autonomía rebasó las fronteras impuestas por el Estado, Arthur Rimbaud ejemplifica la "poética de la resistencia" de esas múltiples singularidades que buscaban dismantelarlo (Rabasa 138-147).

² El Estado Plurinacional promulga leyes muy avanzadas que luego, en la práctica, no aplica.